

Encruzilhadas da interculturalidade: os difíceis caminhos na educação da mulher xavante

Maria Aparecida Rezende

Luiz Augusto Passos

Resumo

Esse texto apresenta dois aspectos importantes interligados à educação: a preocupação das mulheres idosas Xavante com a continuidade da formação feminina junto à geração mais jovem e descrever os caminhos metodológicos construídos por essas mulheres para chegar “ao coração das jovens”. O texto é parte da pesquisa com mulheres da aldeia da Terra Indígena Pimentel Barbosa situada em dois municípios – Ribeirão Cascalheira e Canarana (MT). A pesquisa tem caráter fenomenológico merleauPontyano e etnográfico. Da fenomenologia, em Merleau-Ponty e Capalbo (2008), descreveremos eventos, fenômenos, como eles se dão a conhecer em diálogo com nosso olhar. Este se voltou para a análise do vivido, das vivenciadas de pesquisadora junto às mulheres Xavante. Da etnografia em Geertz (1989) será uma *descrição densa* buscando núcleos reveladores. A metodologia, observação participante no modelo de “pesquisa aberta”, registra-se livremente as observações, a experiência vivida e tudo o que for significativo para as informações colhidas. Espera-se, que o registro escrito do cotidiano seja significativo para as mulheres idosas e úteis para as mais jovens seguirem seus caminhos de mulher no espírito *A'uwẽ Uptabi* (povo autêntico).

Palavras-chave: Formação feminina. Educação cultural. Caminhos metodológicos.

Crossroads of interculturality: the difficult paths in education Xavante

Abstract

This text presents two important aspects interconnected to education: the worry Xavante old women with the continuity of the female formation within the youngest generation; and to describe the methodological paths built by this women to achieve “the young women’s heart”. This text instates the research with women from the Indigenous Land Pimentel Barbosa, located in: Ribeirão Cascalheira and Canarana, Mato Grosso Estate (Brazil). The research has the merleauPontian phenomenological and ethnographic character. By phenomenology from Merleau-Ponty and Capalbo, we describe events and phenomenons, and how they show themselves in dialogues by our point of view. Thereby, this work turned to the analysis of what the reseacher lived and his/her experiences with Xavante women. The ethnology of Geertz is a *dense description* seeking revealing cores. The methodology was participant observation into the “open research”, which it is possible to register freely the observations, the lived experiences and all the significant information. We expected that the written record about everyday life is significant to older women and younger women to follow their paths as women in the spirit *A'uwẽ Uptabi* (real people).

Key words: Training Female. Cultural Education. Methodological Paths.

INTRODUÇÃO

O povo Xavante é considerado *A'uwẽ uptabi*, ou simplesmente *A'uwẽ*, aproximando-se do significado de *povo autêntico*. A educação da mulher Xavante jovens é uma preocupação das mulheres idosas que tomaram para si a responsabilidade de levar adiante essa tradição milenar.

Esse estudo foi sugerido pelas próprias mulheres ao longo do trabalho pedagógico realizado com professores da própria Terra Indígena Pimentel Barbosa. A pergunta delas era: “Por que todo mundo gosta de escrever sobre os homens, ninguém se interessa pelo trabalho das mulheres?” A promessa feita a elas, de que um dia escreveria sobre essa educação entrelaçada na formação da mulher *A'uwẽ* está se cumprindo depois de um período de mais de dez anos de trabalho com essa etnia.

A proposta inicial era a de realizar a pesquisa junto às três aldeias – *Marãiwatsede*, *Etenhiritipá* e Pimentel Barbosa. A primeira reunião teve lugar na última aldeia que logo sugeriu em tom decisivo de que a pesquisa fosse desenvolvida somente com eles. A exclusão da primeira aldeia fazia sentido pela distancia entre as outras duas, mas a segunda complicou-se, pois todos e todas eram também da aldeia Pimentel Barbosa sendo subdividida recentemente em 2006 por motivos de políticas internas, entretanto, as duas aldeias faziam parte do trabalho antigo. Foi uma decisão debatida no *warã*¹ e um pedido explícito da aldeia Pimentel Barbosa com anuência das mulheres que seriam objeto da pesquisa – de que a pesquisa fosse realizada exclusivamente nesta aldeia.

Nesse texto a pretensão é a de discutir a preocupação das mulheres idosas *A'uwẽ* com a continuidade da formação feminina junto à geração mais jovem e descrever os caminhos metodológicos construídos por essas mulheres para chegar “ao coração das jovens”. A tese debatida é a de que o trabalho dessas

¹ Entendo o *warã* como uma assembléia masculina, espaço usado no centro da aldeia para planejar e avaliar as atividades desenvolvidas no cotidiano da aldeia. É um espaço de decisões políticas, em que conflitos e tensões são resolvidos ali mesmo, com tempo de iniciar [antes do sol nascer pelas 5h e a outra depois do pôr do sol, das 18h as 19h],. Não existe um tempo determinado para termino da reunião, depende do número de assuntos e de sua complexidade. As mulheres Xavantes não podem participar, a mim foi liberado para contar o que eu iria fazer. É importante acrescentar que não existe um móvel coberto, mas sim ao relento, sem casa, mas todos sabem o lugar do *warã*.

educadoras em questão é o “alimento sustentável” da cultura e da tradição *A'uwẽ*. Desde a gravidez, a mulher *A'uwẽ* é orientada pelas mulheres idosas como educar aquele o ser [sem saber se é homem ou mulher] que ela traz em seu ventre. Os tabus alimentares e outros devem ser seguidos à risca e a recusa é protestada e criticada por essas valentes educadoras que têm, em suas memórias, o registro milenar que deve ser repassado pela tradição oral.

A FORMAÇÃO DA MULHER A'UWË

Ainda na gravidez a jovem é orientada para não consumir alimentos que irão prejudicar o desenvolvimento da criança concebida até pós-parto seguindo à risca a dieta alimentar. De acordo com os salesianos Giaccaria e Heide (1972) a mulher *A'uwẽ* tem seu filho de cócoras. A mulher parturiente é o tempo todo tratada com muito amor e carinho. Seu ventre é acariciado e massageado para minimizar-lhe a dor. As mulheres *ĩupari'wa*, denominação dada às três mulheres que sempre estão presentes durante o parto, a mãe da mulher que está dando a luz ou outra parenta próxima é condição para a realização do parto, bem como outras mulheres idosas para contribuir como assistentes.

Para que a criança seja bonita, a avó materna toma os cuidados logo pós-nascimento ao lavá-lo próximo ao fogo, para que ela não fique com frio. Ela passa delicadamente suas mãos em movimentos circulares em volta da cabeça da criança para que ela fique com a cabeça redonda. O pagamento do parto é outro cuidado que se deve ter. Ele é realizado pelo esposo, pai do recém-nascido. As mulheres que cuidaram de sua esposa durante a realização do parto são pagas com a melhor carne que ele conseguir caçar.

A criança recém-nascida é responsabilidade dos pais e de toda aldeia, pois a partir dali a escola ‘sem muros’ e ‘sem cercas’ começa a funcionar, tendo muitos ‘professores’, inclusive outras crianças. A mãe e o pai nesse momento são os educadores principais, pois cabe a eles alimentar bem a criança com leite puro, por isso não deve transgredir as regras dos tabus alimentares, tanto ela como o pai da criança.

Não existem regras de tempo de amamentação. A criança *A'uwẽ* é livre para escolher o horário e o número de vezes que quer mamar. A mãe faz sua vontade e quando ela chora procura logo o acalento do peito. Mesmo nutrindo-se de outros alimentos à base de mandioca, batatas nativas, abóboras, a criança continua sendo amamentada até quando ela quiser. A relação entre ambas é tranqüila e a educação segue os mesmos preceitos. A antropóloga Lucia Helena Rangel (2011) afirma que:

As crianças indígenas têm contato com o pai, os avôs, tios, mas a imagem do livre acesso à mãe é muito forte. Quando a criança está maior, ela é carregada na tipoia nas costas. Filho e mãe são a mesma coisa. A mulher tem um papel social fundamental na primeira infância porque toda a transmissão da cultura se faz através da mãe e ela tem plena consciência desta função. Ela fala a língua do povo dela com o bebê e por isso uma criança indígena não fala português antes dos quatro anos de idade. A mãe cumpre um papel-chave na formação dos vínculos sociais e de pertencimento a família e a um povo.

Algumas ressalvas são necessárias, em relação à citação acima, a criança Xavante não é carregada na tipoia, a exemplo do grupo pesquisado pela antropóloga acima citada. Ela é carregada dentro de um cesto chamado pelos Xavantes de *siõno*². Ele é trançado com palha de buriti e seu uso para este fim não tem tempo certo, vai de zero a dois anos ou mais. É muito comum ver as mães ou as avós transportando as crianças no *siõno*, suas alças são posicionadas logo acima da testa da mulher. Ela inclina levemente seu corpo para frente para diminuir o peso. Assim, quem carrega a criança está cuidando do conforto da mesma que anda longas distâncias sem transtorno. Abaixo, a foto atesta que o *siõno* é também usado para a criança *A'uwẽ* descansar enquanto a mãe ou a avó trabalham. Para todos os lugares que vão elas carregam as crianças e têm muita paciência de ensiná-las, estratégia específica e particular das mulheres *A'uwẽ*.

Outra diferença constatada entre os Xavantes e o grupo pesquisado é o tempo da língua falada pelas crianças. Os *A'uwẽ* não tem tempo para suas crianças aprenderem outra língua. Na aldeia Pimentel Barbosa é muito comum que homens e mulheres não saibam falar outra língua que não seja a sua, materna. Na educação escolar a língua Portuguesa costuma ser apresentada para as crianças no quinto

² É uma cesta grande confeccionada de palha de buriti e é acompanhada de outra peça que elas chamam de *renhamre* uma espécie de tampa da cesta. Ambas têm um trançado semelhante. Ela é utilizada para cobrir a criança contra o sol e para abaná-la protegendo-a das picadas dos insetos.

ano, mas é muito difícil para ser aprendida nessa fase, pois a própria aula é ministrada na língua *A'uwẽ*. Os professores passam texto no quadro de giz na língua Portuguesa, mas a explicação do texto é na Língua *A'uwẽ*.



Fig 1: Criança descansando no *siõno* enquanto sua mãe trabalha
Fonte: Maria Aparecida Rezende – aldeia Pimentel Barbosa novembro 2011.

É importante abrir um parêntese para descrever esse momento mostrado pelo texto imagético que ilustra a tecedura e a beleza estética do trançado. Também revela a aparente tranqüilidade que a criança se apresenta dentro do seu “berço” como diria a sociedade ocidental brasileira. É preciso ressaltar que esse *siõno* é mais do que um lugar de descanso da criança. Ele é também um instrumento educacional. Nessa relação, desde muito cedo a criança aprende o quanto ele é importante na vida adulta dos *A'uwẽ*, em especial se for menina, de que, quando ela sair de dentro dele utilizado como descanso, ele passa a ser um “brinquedo” familiar e favorito; e, nele, ela começa a carregar roupas para o córrego [num faz-de-conta] de mulher adulta. Ela carrega uma garrafa pequena de água, transportando-a do córrego até sua casa e, assim, ela segue da brincadeira para a realidade que construiu sua identidade de mulher *A'uwẽ*.

A preocupação das mulheres idosas é dar continuidade a essa educação que elas acreditam ser a melhor para seus pares. Sem ela, o *A'uwẽ* vai deixar de ser uma *autêntica* mulher ou *autêntico* homem. É preciso “fazer” a pessoa, ela não nasce pronta, de sorte que recebe toda a razão de ser acalentada, cuidada, garantindo autonomia e forma pessoal à *A'uwẽ* desde a gravidez conforme descrito.

O modo como conduzimos a nossa corporeidade ou somos afetados pela cultura de nosso tempo, demarca o que seremos junto aos nossos afazeres, relações e interações com o outro e com o mundo circundante. Esses afazeres fazem das mulheres, cada uma delas, um *ente* que produz, cria e recria elementos culturais para que essa cultura criadora, indelevelamente ligada ao mundo e a todos os outros eus jamais deixe de existir. Merleau-Ponty coloca que “o ser é aquilo que exige de nós criação para que dela tenhamos experiência” (2009, p. 187). E a cada dia as atividades femininas são experimentadas por elas como, por exemplo, a fiação de algodão; as técnicas de fazer a roça desde sua plantação; da limpeza no pilão até o ir para o fogo; a construção da esteira; o processo de fabricação da farinha; pegar lenha, enfim, essa parte é grávida do árduo trabalho das mulheres e confirma a tese de que elas contribuem em grande escala para a sustentabilidade da cultura Xavante.

Nessa relação com a cultura as mulheres vão vivendo e buscando maneiras de dar continuidade aos seus costumes. À sombra da mangueira, em frente a uma das casas uma mulher avó desabafa suas críticas sobre a juventude feminina *A'uwẽ* atualmente. Ela aponta para sua nora grávida e reclama que as jovens não querem obedecer aos costumes dos *A'uwẽ*. O tema discutido é justamente a alimentação na gravidez e pós-parto. A tarde caía antes ensolarada, agora com os últimos raios escondendo-se no horizonte atrás da Serra do Roncador. Aqui é importante dar uma pequena explicação em relação a Serra e o tratamento dado a ela, pelos Xavantes. Ela exerce um poder mágico para os Xavantes. Afirmam que ela tem poderes sobrenaturais e isso faz com eles tenham um grande respeito por ela. Ela comunica seus desejos a eles, e é elemento de confirmação do conjunto da cosmogonia e espírito do povo, que sempre tem uma preocupação eminentemente educativa.

A mulher repete que as jovens já não estão querendo aprender com as *velhas* a tradição [seu tom de voz muda e o rosto demonstra um sentimento de tristeza]. Afirmam que “antigamente as crianças só mamavam e comiam algumas coisas só depois de algum tempo de nascida, hoje, a nora dela – *enquanto conversávamos* – havia dado abóbora para a criança que tem dois meses de nascida. Muitas mudanças [*são operadas*] na forma de alimentação e na restrição alimentar”.

Olho para a mulher que foi apontada. A criança mama enquanto ela faz o *siõno*. A relação de carinho entre mãe e filhos é constantemente perceptível. A mãe está trabalhando e a criança sempre por perto, mas sem interferir no que a mãe está fazendo. A criança fica no *siõno* e caso ela chore a mãe a pega no colo e dá-lhe o seio. Foi constatado em vários momentos no córrego em que as crianças já estão maiores, caminhando para todos os lados, chega perto da mãe e procura-lhe o peito, esta, porém, continua sua tarefa sem interrompê-la e a criança fica de um lado mamando. Existem vários momentos de carinho entre mãe, filhos e filhas.

As crianças sempre estão por perto observando suas mães trabalharem. É muito comum ver as meninas no mesmo espaço que a mãe ou a avó trabalhando ou ajudando na tarefa realizada ou observando. Também é comum ver as meninas maiores assistindo a tarefa realizada pelas mulheres mais velhas do seu grupo e com outra criança enganchada em sua cintura. Ela cuida a criança menor enquanto sua mãe trabalha e assim já vai sendo preparada para ser uma mãe *A'uwẽ*.

Nesse aprendizado de tornar-se mulher um importante instrumento educativo é o buriti, os detalhes do uso dessa planta são discutidos na tese. Essa palmeira está presente no cotidiano das mulheres, também, com menor densidade, na vida dos homens. É comum ver as mulheres chegarem com seus *siõnos* cheios, seja de lenha, de frutas, de arroz, de mandioca, de batatas nativas, vasilhas, litros de água, enfim, em quase toda a atividade feminina, o buriti se faz brilhar. Só para frisar, conforme já citado de alguma forma, a menina sai do seu *siõno* de dormir e já começa a usá-lo em sua versão proporcional como instrumento do brinquedo num faz de contas real. Para os homens também o buriti é importante, pois todos eles direta ou indiretamente utilizam-no. O uso contínuo dessa palmeira evidencia que ela possui uma centralidade ôntica, que gera uma vida singular e uma qualidade desejada na construção da mulher e do homem *A'uwẽ*.

A reverência aqui, quase exagerada, tem seus motivos nesse texto sobre a educação feminina em relação ao buriti, pois como mostram os detalhes: com as palhas/brotos do buriti são construídos diversos materiais necessários para a vida dos Xavantes, como: a) os *siõnos*, maiores são instrumentos de transportar – a lenha do cerrado para a aldeia, o arroz de suas roças, a mandioca, os frutos, as batatas nativas, as carnes de caça para a festa de casamento [homens carregam junto com o noivo]; em versões medianas as mulheres usam os *siõnos* para carregar

água (colocam-se os vasilhames-pet cheios de água dentro), vasilhas e roupas para serem lavadas no córrego e os *siõsnos* pequenos são usados para as meninas brincarem carregando todas essas coisas, mas proporcional a idade e à sua força física, (que costuma ser bem maior do que aquela da criança não indígena), b) as esteiras de dormir, os Xavantes até hoje usam a esteira e não rede ou colchão [os Xavantes da aldeia Pimentel Barbosa]; c) as cordinhas são usadas para colocar nos tornozelos e punhos como adorno, seja para festas ou para o dia a dia; d) vestes para os rituais masculino; e) usa-se também uma espécie de colar confeccionado da palha do buriti, essa é retorcida e não trançada, usada nos rituais masculino. Vários outros adornos ritualísticos são confeccionados com o buriti.

A tora de buriti é uma preciosidade na corrida de *tora do buriti*, sem ela, essa valiosa festa não existiria. Ela atua como protagonista, pois tanto os homens como as mulheres a utilizam nas corridas, o que muda nessa festa de gênero é o peso: para as mulheres chegam a pesar 45 a 70 quilos e, para os homens, 60 a 100 quilos.

Enfim, o buriti é um 'rei' no mundo dos *A'uwẽ*, por isso não se pode deixá-lo de lado quando se trata da educação dessa mulher forte, de personalidade firme e com passos certos em direção às tarefas definidas, executadas com precisão e determinação de iniciar e acabá-las dentro dos rigores de seus costumes. As mulheres idosas procuram todas as maneiras e caminhos para chegar ao "coração das jovens".

COMO FAZER CHEGAR NO "CORAÇÃO" DAS JOVENS A CULTURA E OS COSTUMES QUE AS EDUCARÃO PARA A VIDA A'UWË?

Fazer uma reinterpretação daquilo que se é vivido não é tarefa fácil. Mesmo já contando com um pouco de conhecimento do mundo em que as mulheres Xavantes vivem, esse cotidiano parece muitas vezes um jogo de luz, como cita Merleau-Ponty, entre o claro e o escuro. O olhar, como num namoro, numa paixão platônica dirige-se para vários pontos, e detém em alguns com mais intensidade e intencionalidade, surgem outros campos investigativos e o desejo de voltar para o

campo, ficar mais próxima a essa paixão torna necessária a busca de maior compreensão desse mundo vivido pelas mulheres, olhado a partir da janela de quem vê as pessoas passarem e, fazendo uma alusão, como numa procissão, sai da janela e entra no meio dela vivendo de modo menos intenso do que as mulheres, mas olhando com seriedade e respeito suas vidas.

Não são fatos alheios, mas uma imensidão de possibilidades de leitura que recuamos e ao mesmo tempo prosseguimos procurando um lugar para parar. O ponto de apoio, muitas vezes é buscado nas leituras de Merleau-Ponty (1991. p. 135) algo que nos auxilie na compreensão de se fazer uma análise interpretativa nessa questão de vários momentos da pesquisa e ela vem no acalento:

A pesquisa alimenta-se assim de fatos que de início lhe pareciam alheios, adquire ao progredir novas dimensões, reinterpreta seus primeiros resultados pelas novas investigações que eles mesmos suscitaram. A extensão do campo aberto e a inteligência precisa dos fatos aumentam ao mesmo tempo. É por esses sinais que se reconhece uma grande tentativa intelectual.

Respalhada por esse pensamento, todas as idas a campo nos faz reportar a necessidade de distanciar-se dele para (re)significar aquelas vivências percebidas e de olhares intencionais faz com que essas percepções tornem-se num labirinto de ordem semântica, muitas vezes, sem saber como fazer a descrição. Em um primeiro momento as anotações no caderno de campo parecem ser suficientes, a escrita traz as lembranças do que foi percebível, numa atitude de quase satisfação passamos para o momento da descrição repensada e agora com temática. As possibilidades de leitura jorram, mas ao mesmo tempo, diluem-se e nos dificulta a compreensão do antes aparentemente compreensível. Descrever pensando dentro de uma abordagem como fazemos agora, tentando inscrever-nos na leitura do *como* as mulheres idosas busca caminhos para continuar sua árdua tarefa de *educadoras culturais* – expressão que me pareceria compatível à significância da tarefa que os não indígenas exercem no nosso mundo e que assemelha à importância do que realizam na sociedade Xavante. Parece-nos que somente o instrumento do caderno de campo ou da fotografia tornam-se insuficientes para fazer tal revelação, é preciso tocar na memória das expressões corpóreas dessas mulheres.

A compreensão investigativa se alarga como afirma Merleau-Ponty e vem o esforço do corpo e carne do espírito (intelectual) para dar conta de “ler as lições”

escritas – no *espaço*, no *tempo*, no olhar, no corpo, nos diferentes lugares que elas ocorrem, e que os *olhos* e os *sentidos* não conseguem alcançar a dimensão da *profundidade* em cada lição existencializada e vivida. Lições expressas nos/pelos costumes, pela religiosidade, pela cultura e pelas intempéries experienciadas no contato com outras formas de ser e de viver.

Desse modo, uma vez mais, Merleau-Ponty (2009, p. 202) encontra uma “explicação” para o que pretendemos dizer e não conseguimos encontrar palavras para dar a devida significancia e “tocar” com nossos dedos o(s) sentido(s). “Cada “sentido” é um “mundo”. Mundo, absolutamente incomunicavel para os outros sentidos; e, no entanto, constrói *um algo* que, pela sua estrutura, de imediato se abre para o mundo dos outros sentidos e com eles constitui um unico Ser.” Trata-se de uma sinestesia [SYN – *todos juntos*; ESTÉSIS – sentidos ou sensorialidade]. Esse *sentido* do qual nos fala e traduz o filósofo francês é, de certo modo, complementado pela profundidade que apalpamos ao nos referir às “lições vividas e aprendidas”.

Para Merleau-Ponty, (2009, p. 203) a *profundidade* é

A dimensão do oculto por excelência. [...] A profundidade é o meio que têm as coisas de permanecer nítidas, ficarem coisas, embora não sendo aquilo que olho atualmente. [...] Através da profundidade, as coisa coexistem cada vez mais intimamente, deslizam uma nas outras e se integram. [...] O olhar não vence a profundidade, contorna-a. A profundidade é *urstiftet* daquilo que vejo com visão nítida como retenção no presente – sem “intencionalidade.”

O que torna profunda essa relação entre o campo investigativo e o desenvolvimento da pesquisa como um todo – o acompanhar das atividades do cotidiano das mulheres, o relacionar-se com outros aprendizados, o vivido com o escrito – é essa dimensão do não dito, do não visto aparentemente, mas que fica marcado em nossa história e na história do outro.

Assim sendo sujeito e objeto se relacionam numa profundidade que o *olhar não alcança, mas contorna-a*. A cultura é algo que as mulheres sentem e agem para que esse sentimento seja perpetuado pelas gerações seguintes.

O antropólogo Clifford Geertz (1989, p. 15), talvez inconformado com as inúmeras conceituações sobre cultura, sem, no entanto, abarcar o que ela

representa, rebusca um sentido mais profundo para relacionar-se com esse modo de vida de cada indivíduo e cada grupos sociais. Ele afirma que:

O conceito de cultura que eu defendo, e cuja utilidade os ensaios abaixo tentam demonstrar, é essencialmente semiótico. Acreditando, como Max Weber, que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura de significados.

A trama traçada nesse conceito – teias de significados – para ele poderia chamar-se os hábitos sociais, o mito, a religiosidade, a arte, coisas que devem ter significados para a humanidade. Para tentar compreender esse vasto campo, é preciso desenvolver a etnografia que para esse autor ela não é questão de método, pois o que o etnógrafo faz de acordo com esse antropólogo é *observar, registrar e analisar*. Geertz (1989, p. 17) afirma que: “o ponto global da abordagem semiótica da cultura é, [...] auxiliar-nos a ganhar acesso ao mundo conceptual no qual vivem os nossos sujeitos, de forma a podermos, num sentido, um tanto mais amplo, conversar com eles”. A necessidade que se tem de apreender a cultura e de analisá-la é *irremovível*. O autor constata ainda nessa mesma página do seu livro que o dever da teoria é compreender o que o ato simbólico tem a dizer sobre o “papel da cultura na vida humana” dado que ela é um texto.

O conceito de cultura dessa forma ampliada, sem perder de vista a sua essência ganha uma dimensão interpretativa de quem a lê, um estudo de quem pretende entender (Geertz, 1989), *quem* as pessoas de determinada cultura pensam que *são* o *que elas fazem* e porque elas acreditam que *fazem o que fazem*. As pessoas que não passaram pelas experiências vividas em uma aldeia (“textos” – como toda a cultura – cheio de significados) não conseguem acompanhar a dimensão da profundidade da leitura que é escrita somente em segunda mão pelo pesquisador que sempre será um forasteiro. Também do mesmo modo, o pesquisador não é capaz de descrever as informações precisas, pois só quem tem a informação de primeira mão é o *nativo*.

De acordo com a perspectiva fenomenológica, Creusa Capalbo (2008, p. 40) afirma que por meio do mundo natural, das obras culturais o homem se reencontra com ele mesmo. “Assim a *cultura* será ao mesmo tempo uma forma objetiva, uma exteriorização da consciência e um sistema de significação vividos e

comunicados em um povo, numa civilização, expressos em produção científica, social, política, filosófica”.

Aqui também aparece a idéia de que a cultura de um povo é a significação vivida por ele, o outro não tem elementos para avaliar esse significado conforme tal, mas pode fazer sua leitura na limitação de quem a registra por não ser o *nativo* dessa experiência vivida.

A *análise fenomenológica* nos reserva o direcionamento do nosso olhar feito por uma consciência intencional que visa o objeto pesquisado. Capalbo (idem, p. 43) nos coloca que “nesse olhar, o que nós retemos é aquilo que nos aparece (o fenômeno); este olhar nos fornece uma impressão vivida, que pode ser descrita, que não pode separar-se do meu corpo e da minha consciência que experimenta”. Ninguém pode compreender a dimensão dos sentimentos, do que meu corpo vive e minha consciência me leva a intencionalidade daquilo que olho, que vejo e acompanho e tudo isso tem um significado real para tudo o que vivo.

Nessa esteira de pensamento, a vivência pessoal também tem um valor universal, pois outros sujeitos podem experienciar a mesma vivência, porém a significação dele provavelmente não será a mesma, pois esse olhar é intencional, datado, e a intencionalidade é uma expressão de desejo e da falta, bem como do excesso, que cada sujeito vive. A cultura das mulheres Xavante para a fenomenologia é também a *significação e a comunicação* de um povo, que é o *ethos* delas, o que a fenomenologia, no entender de Capalbo (2008), afirma *somos idênticos em essência e diferentes em existência*.

As mulheres idosas *A'uwẽ*, desse tempo agora, dizem ser o exemplo para que as gerações futuras podem segui-las, e afirmam que foram assim educadas pelas idosas do seu tempo e indagam preocupadas: como serão os *A'uwẽ* daqui a algum tempo? Como serão as mulheres desse tempo futuro? Elas afirmam que não podem falhar nesse exemplo, mas consideram as jovens de hoje sem interesse, ou melhor, com outros interesses que não são a educação dos *A'uwẽ*. Elas seguem os caminhos que suas mães e avós seguiram para ensinar as crianças e jovens, mas têm medo de falhar, pois agora tem a escola e as seduções das cidades e dos usos e costumes dos não indígenas.

Levantam-se cedinho, aguardam o término do *warã*, quando tiver que esperar esposos ou saber de alguma notícia primeiro. Se as atividades do dia forem

corriqueiras, elas seguem para suas atividades cotidianas. As mulheres vão para a coleta de frutas ou batatas nativas, buscam lenha, cuidam da roça, fazendo sua limpeza retirando as ervas indesejadas que vão crescendo junto com o que eles plantaram [no plantio inclui o trabalho dos homens também], ou fazem alguma colheita do que se tem plantado nela, enchem seus *siõnos* e sempre chegam em casa com ele cheio de algo para se comer ou de lenha para preparar outro tipo de alimento que necessite do fogo.

Na cozinha, o fogão é composto por três pedras, às vezes são construídos dois fogões, pois a família é grande e precisa mais de uma panela cozinhando o alimento para todos e todas. Em cima das pedras, as panelas cozinhando algo, uma panela por vez. Em volta do fogo as pessoas conversam. Os cachorros também ficam por ali deitados à espera de algo para comer. As crianças brincam ali por perto. De vez em quando vem dar uma espiada no movimento e vão para outras casas observar o que fazem por lá. É muito comum chegar numa casa Xavante e as crianças estarem comendo arroz (*assaró*), as “*velhas*”, o termo usado em Xavante é *piõhiré* ficam preocupadas com essa alimentação e criticam-na dizendo que os *aibö* (homens) estão gordos e feios. O homem bonito para as mulheres *A’uwẽ* é alto e forte, mas não barrigudo e nem do estilo “barriga de tanquinho” considerado por algumas mulheres não indígenas. O homem deve ser forte, mas com músculos ‘fabricados’ na/pela educação dos homens *A’uwẽ*: corrida, caça, dança (rituais) e outras atividades físicas que praticam. Elas culpam a fragilidade alimentar dos Xavantes essa corporeidade física, por isso, dizem que os Xavantes deveriam voltar as suas raízes alimentar e formativa como homens e mulheres dessa etnia.

É comum as netas acompanharem suas avós para todas essas atividades citadas. Essas *piõhiré* fazem críticas severas às suas netas, porém suas filhas as acompanham nos afazeres, estão dando continuidade a essa educação. Atualmente as mulheres jovens e já casadas, pois se casam muito cedo, estão estudando por uma decisão coletiva. As *piõhiré*, porém são reticentes, têm muito medo da escola, dizem que ela rouba o tempo de trabalho das mulheres. Alguns homens também não gostam de suas mulheres estudando, principalmente porque geralmente quem estuda é sua segunda ou terceira mulher. Para evitar confusão, as mulheres estudam com professora mulher, nesse momento cria-se outro problema: em

Pimentel Barbosa as mulheres não sabem falar a língua portuguesa e a única professora *A'uwẽ* ministra aulas somente na língua materna. Quando as mulheres vão para as séries finais do Ensino Fundamental ficam sem professora *A'uwẽ* e passam a estudar com professoras não indígenas que também não sabem sua língua. Essas limitações lingüísticas de ambas as partes, alunas e professoras têm sido um problema no sucesso da educação escolar dessas mulheres. O ensino e a aprendizagem ficam prejudicados, pois a comunicação torna-se quase impossível.

Diante das preocupações das mulheres idosas, as quais são objeto de estudo, fazemos algumas observações sobre essa educação. Suas filhas mais velhas estão seguindo o ritmo, que sob nosso olhar dão continuidade a essa educação ou a priorizam a exemplo a festa de *furação de orelha*, ritual masculino; essa prática central em conferir identidade, não poderá acontecer sem a presença identitárias das diferenças que lhe introduzem as mulheres, com ações específicas. Durante observação na escola, por dias a fio, era comum encontrar as salas esvaziadas nesse período da festa. As duas salas que compunham de 15 (quinze) a 20 (alunas), muitas vezes marcavam presença apenas duas, no máximo cinco, dispensadas pelas duas professoras: a não indígena e a *A'uwẽ*, principalmente essa última, por ser mulher e ter suas obrigações também nas atividades exigidas pelo ritual de furação de orelha.

Onde estavam as alunas? Nas atividades domésticas, preparativos acirrados para a festa. Elas tinham que fazer a colheita da mandioca, transportá-las da roça para o córrego e depois de todo o processo necessário dentro da água levar para a casa e seguir demais processos até a fabricação da farinha³. Outro momento destacado em que várias mulheres ausentaram-se das aulas foi um surto de desidratação das crianças na aldeia. As mães ficaram cuidando de suas filhas e filhos e não foram vários dias para a escola.

Assim, a educação dessas mulheres vai ocorrendo, mas sob o olhar das idosas, ameaçada pela cultura não indígena. Por isso, elas ficam preocupadas e criticam-nas o tempo todo. Mas as críticas pelo que entendi fazem parte das estratégias delas para dar continuidade a essa educação que elas querem que

³ O processo completo da fabricação da farinha é descrito na tese, quase finalizada, intitulada: *Por uma antropologia da educação: a organização social e educativa das mulheres Xavante*.

permaneça viva e intacta. Elas não aceitam que essa educação vá modificando-se de acordo com cada época, porém sem deixar de ser *educação A'uwẽ*.

Além dessa estratégia, a educação dos *A'uwẽ* é transmitida pela repetição de tarefas e observações silenciosas. Um exemplo disso foi a própria festa acima citada. Durante as atividades, vários dias fazendo a mesma coisa, pois se necessitava de muito alimento, era comum a presença das crianças, meninas e meninos, porém esses últimos vinham ver por curiosidade, mas as meninas permaneciam olhando e muitas vezes participando das tarefas. Em nenhum momento foi percebida a repreensão de que estivessem fazendo errado ou que precisavam ficar porque tinham que aprender. As aulas eram silenciosas e de muita concentração. Não era visto desagrado naquele ambiente educativo, ao contrário, as tarefas eram realizadas com acompanhamento de risos por qualquer comentário engraçado que se fizesse ali na roda, sob a sombra das mangueiras, ou mesmo no córrego, ou na roça.

Diante de tudo o que, empaticamente foi vivido junto a essas mulheres idosas, pode afirmar que elas são exímias educadoras e envolvendo-nos com suas seduções silenciosas à participar das atividades, com os sentimentos que Merleau-Ponty chama de “empatia” emprestando as palavras de Capalbo (2008, p. 140), “a empatia é um sentimento pessoal que pode ser experimentado por todos nós. Mas esse sentimento não é, obrigatoriamente, igual para todas as pessoas” não são todos os pesquisadores que se envolvem com mais profundidade, alguns mais outros menos, porém é importante ressaltar que a empatia permite a compreensão do sentimento do outro, o encontro e a convivência humana. As mulheres, independentes de pesquisadores ou não vão seguir com suas estratégias seguindo seus objetivos de levar essa educação adiante.

Essa pesquisa é uma tentativa de nova estratégia das mulheres, usar o mundo da escrita, querem ver a descrição de suas atividades, seja do cotidiano ou dos rituais registrados, usando os dois tipos de textos – escritos e imagéticos, resultante da produção de um livro para que o mesmo seja usado como pesquisa na escola, em especial com as mulheres para que elas possam perceber, que as “*pi'õ A'uwẽ homihuri'wa*” [mulheres Xavante são muito trabalhadeiras] fala das mulheres mais idosas.

Diante desse contexto o problema do desconhecimento sobre a história da mulher Xavante esconde várias “lições de vida” que produzem relações sociais relevantes, considerando que elas têm práticas de manipulação e trabalho cuja sustentabilidade fornece dimensões ecológicas ricas para o desenvolvimento do meio ambiente local, que poderiam ser orientações para o meio ambiente regional e global da sociedade não indígena. As práticas culturais dessas mulheres são representações de um texto cultural próprio, como afirma Geertz (1989, p. 10), circunscritas à orientação expressa por “uma teia de significados, sistemas entrelaçados de signos interpretáveis, é um contexto que podem ser descritos densamente”. Enfim, elas querem registrar também na escrita, sem colocá-la em lugar de destaque, mas somente como estratégia para fazer valer seus desejos de que essa educação permaneça viva e forte para não ocorrer o enfraquecimento de sua cultura a quem elas se orgulham do jeito de ser e de viver *A’uwẽ*.

REFERÊNCIAS

CAPALBO, Creusa. *Fenomenologia e Ciências Humanas*. São Paulo: Idéias e Letras, 2008.

Geertz, Clifford. *A interpretação das culturas*. Trad. Fanny Wrobel. Rio de Janeiro: LTC – Livros Técnicos e Científicos. Editora S.A, 1989.

GIACCARIA, Bartolomeu; HEIDE, Adalberto. *Xavante A'uwẽ Uptabi: povo autêntico*. São Paulo: Editorial Dom Bosco, 1972.

Merleau-PONTY, Maurice. *O visível e o invisível*. Trads. Jose Artur Gianotti, Armando Mora d'Oliveira. 4 ed., São Paulo: Perspectiva, 2009.

_____. *Fenomenologia da Percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 2 ed., São Paulo, Martins fontes, 1999.

_____. *Signos*. trad. Maria Ermantina Galvao Gomes Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

Rangel, Lúcia Helena. *Elo e sentido na maternidade indígena* Revista do IHU ON LINE, Ano XI, n. 359, 02.04.2011. <http://migre.me/54nh7> .

Luiz Augusto Passos: Professor Associado da Universidade Federal de Mato Grosso.

E- mail: luizaugustopassos@hotmail.com.br.

Maria Aparecida Rezende: atua no grupo de pesquisa *Movimentos sociais e educação*, na Universidade Federal do Mato Grosso, nas linhas Diversidades culturais e educação e em estudos da fenomenologia de Merleau-Ponty

E- mail: rezemelo@gmail.com

Recebido em: maio 2012

Aceito em: outubro 2012